

BAKOS GERGELY OSB

## Hit és ész Canterburyi Szent Anzelm gondolkodásában

„*A ratio nem valami új feltárásának az eszköze,  
hanem a meglévő hittételek újraírásának nyelvezte,  
...a transzcendens, hitben már birtokolt igazság  
emberi léptékű megformulázása.*”<sup>1</sup>

### BEVEZETÉS

Sokan írtak már a hit és ész kapcsolatáról Canterburyi Szent Anzelmnél (1033/1034–1109), rövid tanulmányomnak nem lehet célja ezen irodalom áttekintése és értékelése. Helyette inkább néhány alapvető szövegére támaszkodva igyekszem megragadni a szerző álláspontját.<sup>2</sup> A választott művek közül az első kettő, a *Monologion* és a *Proslogion* viszonylag jól ismert a filozófiával foglalkozók körében, a másik két írás, a *Levél az Ige megtestesüléséről* valamint a *Miért*

*Jelen tanulmány a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófiai Intézete összefogása révén előkészületben lévő kötet része: Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések címen szeretnénk történeti sorrendben rendszeresen áttekinteni hit és ész kapcsolatát az európai keresztény kultúrában. A kötet célja hiánypótló, amennyiben egyszerre kíván eleget tenni egy egyetemi tankönyv és egy professzionális tanulmánygyűjtemény kívánalmainak. (B. G.)*

<sup>1</sup> DÉR KATALIN: *Szépséges értelem. Canterburyi Szent Anzelm teológiája és filozófiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 19.

<sup>2</sup> Rövid bevezetésnek mindenesetre ajánlható pl. MARYLIN MCCORD ADAMS: Anselm on faith and reason, in Brian Davies – Brian Leftow (eds.): *The Cambridge Companion To Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 32–60. és SANDRA VISSER – THOMAS WILLIAMS: *Anselm*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 13–25.

*lett Isten emberré?* bevezető oldalai pedig igen alkalmasak az anzelmi álláspont tisztázására.<sup>3</sup>

Természetesen hit és ész, vallás és értelem, filozófia és teológia kapcsolata nem rögzíthető egyszer s mindenkorra, hiszen mind a vallásos megjelenési formák, mind gondolkodásunk a változó valóság része. Ezért Anzelm fölfogását csak akkor érthetjük meg, ha elhelyezzük saját korában és kultúrájában. Az itt következő viszonylag szűkszavú történeti bevezető előnye egyúttal, hogy rövid úton a középkori keresztény gondolkodás néhány olyan alapvető kérdéséhez vezeti el az olvasót, melyek között első helyen áll hit és ész kapcsolata, mely a középkoriak számára kinyilatkoztatás és ész, tekintély és értelem/értelmezés kölcsönös viszonyára vonatkozott.<sup>4</sup>

## 1. ÓKORI TUDOMÁNY, LOGIKA ÉS TEOLÓGIA

A korai középkor keresztény filozófiája kezdetben alig tudott fölmutatni önálló vonásokat, hiszen a kor tudósai mindenekelőtt az ókortól rájuk hagyományozott tudásból – amelyet számukra irodalmi és bölcséleti szövegek igencsak korlátozott csoportja képviselt – igyekeztek minél többet elsajátítani.<sup>5</sup> Az általános ókori mű-

---

A továbbiakban hivatkozott másodlagos irodalom mellett gondolatmenetemben elsősorban JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (Schöningh, Paderborn, 2006) megközelítésére támaszkodom (vö. elsősorban a 98–101, 108–122 oldalakat).

<sup>3</sup> Anzelm műveinek következő magyar kiadására hivatkozom, amely jegyzeteinek is sokat köszönhetek: DÉR KATALIN (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, Szent István Társulat, Budapest, 2007. A *Monologion* a 11–80, a *Proslogion* a 81–109, a *Levél az Ige megtestesüléséről* a 229–249, a *Miért lett Isten emberré?* pedig a 250–320. oldalakon olvasható. Hivatkozásaimban a mű címét a fejezetre utaló szám követi, majd zárójelben a fordítás oldalszáma. Anzelm műveinek latin szövegét lásd a világhálón: <http://individual.utoronto.ca/pking/resources.html#anzelm> [2012. február 4.]

<sup>4</sup> Vö. WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 1. Band: Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000, 564. Az evangélikus szerző által jól áttekinthető táblázatba foglalt kérdések közül a dialektika, a természetfilozófia, az Arisztotelész-recepció; a szentségek, különösen is az eucharisztia lényege; valamint a bibliaértelmezés kérdései lényegében fő probléma aletei. Mind fontos szerephez jutnak bevezetőnkben.

<sup>5</sup> Vö. WOLFGANG RÖD: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, I. Altertum, Mittelalter, Renaissance*, C. H. Beck, München, 1994, 23.

veltség magasabb fokát képező tudást, a görögök *enküklosz paideia*ját, a nyugati, latin nyelvű hagyományban Cicero (106–43) és Varro (116–27) óta „szabad művészetek” (*artes libelares*) néven ismerték. A középkori oktatás számára mérvadó volt a nyelvtan, logika és szónoklattan, azaz a helyes beszédre szóló tudományok (*grammatica, dialectica, rhetorica*: az ún. *trivium*), továbbá a mértan, számtan, csillagászat és zenetudomány (*geometria, arithmetica, astronomia, musica*), azaz a matematikai tudományok (*quadrivium*). Különösen nagy fontosságot kell tulajdonítanunk a nyelvtankönyveknek a latin nyelv ápolása miatt.<sup>6</sup> A felsorolt tudományokat az Egyház részben átvette, s így módon az ókori műveltség az iskolai tankönyvekben továbbra is jelen volt. Az ókori eredetű iskolai képzés pedig teljes egészében a klerikusképzés céljait kezdte szolgálni, különös tekintettel a Szentírás magyarázatára.<sup>7</sup>

Michael Haren szerint: „*Semmi sem jellemző annyira a XI. és a korai XII. század gondolkodására, mint az a mód, ahogyan Arisztotelész logikája egyszerre a szellemi rend iránti vágy ösztönzőjének és e rend megragadása eszközének bizonyult.*”<sup>8</sup> Az arisztotelészi logika kimondottan bölcséleti dimenzióval is rendelkezett, nem pusztán mai értelemben szimbolikus, formális logikát jelentett.<sup>9</sup> Logika és ontológia kapcsolata már a keresztény ókor két nagy gondolkodójánál, Boëthiusnál (475?–524) és Szent Ágostonnál (354–430) megfigyelhető.<sup>10</sup> A logikának a szellemi életben betöltött szerepét azért is érdemes közelebbről megvizsgálunk, mert „*a XI. század folyamán a logikai tanulmányokat a szellemi haladás kulcsának kezdték tekinteni.*”<sup>11</sup>

A korai középkor Arisztotelész művei közül csak az úgynevezett „régí logikát” (*logica vetus*: *Kategóriák, Az értelmezésről*; Porphüriosz *Iszagogéja*; Cicero *Topikája* stb.) ismerte.<sup>12</sup> Az ókor végén, az antik iskolarendszer összeomlása után azonban

<sup>6</sup> A sztoikus logika éppenséggel Priscianus (fl. 491–518) latin nyelvtanának köszönhetően hatott a korai középkorra.

<sup>7</sup> WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 258, vö. WOLFGANG RÖD: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20.*, i. m. 311.

<sup>8</sup> MICHAEL HAREN: *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*, MacMillan, London, 1992, 83.

<sup>9</sup> A középkort majd foglalkoztató, az egyetemes fogalmakkal és a szubsztanciával kapcsolatos kérdések nem pusztán a formális logikára tartoznak, hiszen metafizikai és teológiai következményeik vannak. Jól látható ez Anzelm és a compiègne-i kanonok, Roscelin (kb. 1050–1125) vitájából. Lásd Anzelm *Levél az Ige megtestesüléséről* c. művét.

<sup>10</sup> Lásd a Szentháromságról (*De Trinitate*) írt műveiket.

<sup>11</sup> MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 86.

<sup>12</sup> A XII. századtól az *Organon* többi részét is latinra fordítják majd, ez az ún. *logica nova* (*Első és Második Analitika, Topika, Szofisztikus cáfolatok*). Vö. DÉR KATALIN: *Szépséges értelem*, i. m.

a szabad művészetek egyike, a már említett *logica* vagy *dialectica* eltávolodott a közéleti és jogi valóságtól, életidegen szójátékokká és fölszínes memóriatechnikákká alakult. A XI. század szerencsés változást hozott magával, s a dialektika újra az élet felé fordult, mégpedig a legalapvetőbb kérdésekkel nézett szembe: a keresztény hittel, illetve annak legfontosabb tanításaival. A dialektika megerősödésének köszönhetően jogosan merült föl a teológiai igény az áthagyományozott hit rendszerezésére, az ellentmondások kiküszöbölésére. Anzelm tanárként és perjelként kétségkívül maga is szembesült e kihívással: korábban a dialektika egyenesen beleszólt a teológiába, alkalmanként a hit dolgaiban a logikus ész fölsőbbrendűségét állította.<sup>13</sup>

Kezdetben minden egész jól ment. Így például Chartres-i Fulbert (kb. 960–1028), Aurillac-i Gerbertus<sup>14</sup> (kb. 946–1003) tanítványa egy olyan széleskörű irodalmi-filozófiai kulturális program szószólója volt, amely a hit misztériumainak és a Szentírásnak abszolút elsőbbségét tisztelettel elismerte. Elég hamar azonban egy mai értelemben vett szélsőséges racionalizmus ütötte föl fejét, amely a nem szigorúan logikus vagy nem formális érvelést értéktelennek nyilvánította. Ennek következménye egyrészt egy naiv optimizmus volt: egyesek azt gondolták, nem létezik olyan terület, amit az emberi szellem a logika érveivel meg ne hódíthatna. Mások, ellenkezőleg, az emberi ész határaitra figyelmeztettek: szkepticizmus, pesszimizmus, sőt – a meg nem engedett határátlépések miatt – a dialektikával szembeni kimondottan ellenséges válaszok jelentkeztek. Rövidesen heves vita robbant ki a dialektika védelmezői és ellenzői között ama kérdésről, vajon van-e helye e tudománynak a keresztény gondolkodásban, s ha igen, hol vannak a határai.

---

24, 165–166; és MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 88–90. Mint ez utolsó szerző megjegyzi, lehetséges, hogy Anzelm csak a *Kategóriákat* és *Az értelmezésről* írt művet ismerte.

<sup>13</sup> Jóllehet, ekkora Európa (a poroszok kivételével) egységesen kereszténnyé vált, az 1054-es egyházszakadás jelzi a vitát a keleti ortodoxiával. A jogéletben pedig fontossá válik az egyházi jogigények igazolása az uralkodókkal szemben. Anzelm életében mindkét említett kérdéssel kénytelen szembenézni. Vö. *A Szentlélek származásáról* írt művét, valamint (egyház)politikai harcait az angol királlyal az investitúra kapcsán.

<sup>14</sup> 999-től haláláig II. Szilveszter néven pápa.

## 2. AZ ÚN. MÁSODIK EUCHARISZTIKUS VITA<sup>15</sup>

### 2.1. Tours-i Berengár

A nyílt összetűzésre Fulbert tanítványa, Tours-i Berengár (kb. 1010–1088) föllépése adott alkalmat.<sup>16</sup> E vitában – amely a kereszténység központi vallási rítusa, a szentmise, illetve az egyik leglényegesebb szentség, az Eucharisztia körül forgott – kulcsszerepet játszott Lanfrancus (1010–1089), Canterburyi Anselm tanítómestere. A vitatott kérdés Krisztus jelenlétének módjára vonatkozott, hiszen a vitázó felek egyetértettek abban, hogy Jézus Krisztus a mise rítusában megszentelt kenyérben és borban jelen van. Berengár Szent Ágostonra visszamenő, szimbolikus-dinamikus, gyökeresen spirituális eucharisztiafölfogásával Lanfrancus saját, Szent Ambrusra (339–397) és a gall liturgiára támaszkodó, realista értelmezését szegezte szembe. Végül egy 1079-es zsinati döntés Lanfrancus álláspontját fogadta el igazhitűnek.<sup>17</sup>

Bölcséleti szempontból nézve fontos, hogy Berengár a hit misztériumait logikailag kívánta megvilágítani, azaz kimerítő nyelvi-logikai elemzés segítségével akarta megérteni őket. Számára a dialektika *ars artium*, azaz a tudományok tu-

<sup>15</sup> A IX. századi, ún. első eucharisztikus vitával szemben e második vitának kimondottan bölcséleti tétje is volt. E vitákról – a többi lábjegyzetbeli utalások mellett – elsődleges tájékozódásul lásd WALTER KAPSER ET AL. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien, 1993–2001. vonatkozó szócikkeit.

<sup>16</sup> A vita filozófiai értékeléséhez lásd JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 101; MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 94–96; RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 (az 1991-es reprinten alapuló számtalan újabb reprint), 43–53; teológia háttérhez és értékeléshez ADOLF VON HARNACK: *Dogmatörténet*, Tübingen, Szentendre, 1998, 218–220; WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 567–573, 592–596; FRANZ-JOSEF NOCKE: Általános szentségtan és ID.: Részletes szentségtan, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, II., Vigilia, Budapest, 1997, 195–233. és 235–398, itt: 298–320. és 205–207. Lásd még a következő lábjegyzetet.

<sup>17</sup> A vita részleteiről lásd ROKAY ZOLTÁN: *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve Az Úr testéről és vérééről Tours-i Berengár ellen. Tours-i Berengár három válasza Lanfrancusnak*, Lux Corol Print, Szulik Alapítvány, Óbecse, 2009, Előszó. E könyv nyomtatott alakjához nem tudtam hozzáférni, kéziratának elektronikus változatát a szerző szíves volt könyvtárunk rendelkezésére bocsátani. Előszavára és fordításaira a továbbiakban többször hivatkozom.

dománya volt.<sup>18</sup> A logikára való hivatkozás minden további nélkül az értelemre való hivatkozást jelent számára. Berengár így ír Lanfrancusnak: „Egyetlen értelmű embert sem fogsz találni, aki, ha választania kell, valamiben inkább a tekintélyt fogja követni, mint az észet.”<sup>19</sup> Ráadásul Berengár teológiai érveléssel támasztja alá saját álláspontját:

„Az értelem legkiválóbb tulajdonsága, hogy mindenben a dialektikához meneküljön, mivel hozzá menekülni annyi, mint az észhez menekülni. S ha valaki nem menekül ehhez, miután az ész révén teremtetett Isten képére, saját méltóságát hagyja el, és nem újulhat meg napról napra Isten képére.”<sup>20</sup>

Ily módon Berengár tagadta, hogy az Eucharishtiában a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé változik. Tisztán arisztotelészi módon érvelt: ha egy szubsztancia már megszűnt létezni, járulékaik sem állhatnak fenn. Így Szókratész igazságos volta vagy gondolkodása nem élhetik túl magát Szókratészt. A konszekrációban használatos „Ez az én testem.” formula (amelyben az „ez” szócska a kenyérre vonatkozik) nem változtatja át a kenyér szubsztanciáját, miközben a járulékok (alak, szín, íz, stb.) megmaradnának. Sokkal inkább a kenyér szentségi jelévé válik Krisztus testének, a valóságos változás (*conversio*) pedig a szentáldozáshoz járuló hívő lelkében megy végbe.

A dialektikának ilyesfajta határátlépése, „istenkáromló” alkalmazása egy központi hittitokra sokak számára elviselhetetlen volt. Berengár szélsőséges racionalizmusa pedig a későbbiekben szélsőséges ellenreakciókat váltott ki.

---

Jóllehet Lanfrancus a *transubstantiatio* kifejezést nem használja, nyomában a fogalom elterjed, majd a IV. Lateráni Zsinat 1215-ben században hivatalosan elfogadja. E szó világosan kifejezi azt, amit az egyszerű hívő hisz: a *lényegi változásra* mutat rá filozófiai nyelven. Ezért ítélik jobbnak az összes többi kifejezésnél. Hátránya azonban, hogy az arisztotelészi metafizika nyelvén szól a misztériumról azt sugallván, mintha tudományos magyarázat volna, holott csak leírásról van szó. Ugyanakkor helyet ad az Eucharisztia primitív materialisztikus fölfogásának.

<sup>18</sup> ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve*, i. m. Előszó, vö. SZENT ÁGOSTON: *De ordine*, 2.13.38, magyarul AURELIUS AUGUSTINUS: A rendről, in id.: *Fiatalkori párbeszéd*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 130–198, itt: 187.

<sup>19</sup> ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve*, i. m. *Tours-i Berengár első válasza Lanfrancusnak*.

<sup>20</sup> Uo.

Elsősorban monasztikus teológusok fordultak a dialektika ellen: így például Lautenbachi Manegold (†1103) a logika használatát teljesen fölöslegesnek (*superfluum*) tartotta, mivel a hittitkok – mint például a föltámadás vagy a szeplőtelen fogantatás – nem hagynak helyet az emberi értelem nevetséges nagyképűségének és az úgynevezett filozófiai bölcsességnek.<sup>21</sup> Azonban nemcsak a föltámadáshoz hasonló rendkívüli csodás események teszik kétségessé a dialektika hasznát. A korban élt az a meggyőződés, hogy a logika a Szentírás vagy az egyházatyák tanulmányozásával összehasonlítva szinte semmit sem segít a lelki üdvösség elérésében. E szempontból nézve világos, hogy e vitában utóvégre az emberi élet értelméről és annak végső céljáról, a boldogságról volt szó. A dialektika és a racionalizmus egy másik neves ellenfele volt Damjáni Szent Péter (kb. 1007–1072). Az ő szemében a szabad művészetek – jóllehet, maga kiválóan értett hozzájuk – szinte semmit sem értek.<sup>22</sup> Ő nevezte elsőként a filozófiát, azaz a dialektikát a „teológia szolgálóleánya”-nak (*ancilla theologiae*).<sup>23</sup> Péter szerint az emberi elme természetes tehetetlensége (*impotentia*) nem teheti magát az isteni Mindenhatóság mértékévé. Amennyiben így áll a dolog az emberi ésszel, az annál rosszabb az észre nézve.<sup>24</sup>

Az eddigiek összefoglalásaként idézhetjük Rokay Zoltán megállapítását: „*A dialektikusok és antidialektikusok vitájának a lényege a dialektika legitim alkalmazásának a kérdése volt a teológia, főleg a dogmatika területén.*”<sup>25</sup> Ugyane szerző arra figyelmeztet, hogy a fölidézett vita bölcsellettörténeti jelentőségét nem szabad túlbecsülnünk, ugyanakkor

<sup>21</sup> Az említett ágostonos Manegold mellett a bencés Otloh von Sankt Emmeram (kb. 1010 – kb. 1070) és a kamalduli Damjáni Szent Péter is ide tartoznak. Vö. WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 568. Péterről lásd a továbbiakat.

<sup>22</sup> Szerzetessé válása előtt kiváló szónoklattanárként volt közismert s retorikai tudását későbbi egyházi szolgálatában bőségesen kamatoztatta. *De divina omnipotentia* c. rövid műve kapcsán a XX. század elejétől él az a vélemény, hogy tagadta volna az ellentmondás elvét. A szerzőről, művéről lásd a következő kiváló cikket: <http://plato.stanford.edu/entries/peter-damian/> [2011. november 11.] Az elterjedt értelmezés bírálata is ott olvasható.

<sup>23</sup> A filozófia ilyesfajta alárendelésének előtörténetéhez vö. PIERRE HADOT: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris, 1995, 381–378. oldalait, valamint az ott található lábjegyzetek utalásait.

<sup>24</sup> Péter ellenezte ugyan a szerzetesek világi tanulmányait, viszont hasznosnak tartotta ugyanezeket az egyházmegyei papság részére. A teológiában szerinte a szabad művészetek alárendelt szerepet játszhatnak. A logika és a retorika az emberi, nem az isteni rend része. Vö. MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 94.

<sup>25</sup> ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve*, i. m. Előszó.



„jelentősége mégis csak van, s elsősorban [...] a dialektika és általában a filozófia legitim alkalmazásának kérdésében [...] a katolikus dogmák megfogalmazását és értelmezését illetően. Ez és az egész dialektikus-antidialektikus vita döntően befolyásolta a későbbi nyugat-európai teológiát és filozófiatörténeteket. Nem lehet úgy filozófiatörténetet írni és tanítani, hogy évszázadokat figyelmen kívül hagyunk, különösen, ha ezek azt hozták magukkal, hogy a „szellem” élesedett, a megfogalmazások pontosultak, köszönve annak az edzésnek, amelyet például olyan viták hoztak magukkal, mint a második eucharisztikus vita, melynek folyamán a résztvevők megtanulták a hajszálfinom megkülönböztetéseket.”<sup>26</sup>

E vita egyúttal példászerűen vetítette előre a középkor későbbi szellemi összetűzéseit.<sup>27</sup> Hozzá kell tennünk, hogy a XI. századi vitát illetően a nyugati-európai teológusok többsége nem tudott azonosulni a szélsőséges álláspontokkal, általában mérsékelt középutat kerestek.<sup>28</sup> Elfogadták a dialektika alkalmazását, egyúttal világosan kijelölve ezen alkalmazás határait. Két kiváló példa erre éppen Lanfrancus és tanítványa, Canterburyi Szent Anzelm.

## 2.2. Lanfrancus

A normandiai Bec monostori iskolájának híres vezetője, Lanfrancus maga is a szónoklattan és a dialektika széles körben elismert mestere és tanítója volt.<sup>29</sup> Érdeklődése idővel a teológia felé fordult – előre jelezve ezzel ama irányt, amit többen követnek majd a közeli jövőben. Sem Anzelm saját szellemi fejlődése, sem a skolasztikus gondolkodás nem képzelhető el ezen lényegi hangsúlyeltolódás, azaz a logika tudatos és rendszeres teológiai alkalmazása nélkül.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve*, i. m. Előszó. Amint e szerző ugyanitt rámutat, e vita fontos a szubsztancia fogalmának értelmezése szempontjából.

<sup>27</sup> Vö. WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 567.

<sup>28</sup> WOLFGANG RÖD: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20.*, i. m. 314.

<sup>29</sup> E rendkívüli emberről, a bec-i monostorral és Anzelmmal való kapcsolatáról lásd RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 14–66, vö. még GÖRFÖL TIBOR – KRÁNITZ MIHÁLY: *Teológusok lexikona*, Osiris, Budapest, 2002. szócikkét. SOUTHERN fölhívja a figyelmet ama fontos körülményre, hogy Berengár és Lanfrancus személyében két olyan koraközépkori gondolkodó szállt vitába egymással, akik mindketten a szabad művészetek – így a logika – mesterei voltak, elsősorban nem teológusok, azaz nem a Szentírás hagyományos értelemben vett tudósai.

<sup>30</sup> Jóllehet Lanfrancus világi karrierje után Becben és később kétségkívül elmélyült a Szentírásban és a patrisztikus teológiai irodalomban, iskolájában a logika és a retorika tanítása első-



Lanfrancus az 1050-es években szokatlan vállalkozásba kezdett: rendszeres alakban bibliai szövegekre, mégpedig Szent Pál apostol leveire alkalmazta nyelvtani, logikai és szónoklattani tudását. Kommentárjának első szövegét pontosan jellemzi kortársa, Sigebert de Gembloux: „*Lanfrancus megmagyarázta Pál apostolt és ahol erre lehetősége adódott, a logika szabályainak megfelelően fölállította az érvek premisszáit, legyenek azok elsődlegesek vagy másodlagosak, valamint a következményt.*”<sup>31</sup> Southern rámutat az újdonságra: e kommentár lényegében úgy viszonyul a bibliai szöveghez, mint a korábbi iskolai kommentárok a klasszikus szövegekhez. Természetesen az apostol nyelvének és gondolatmenetének bonyolultságával már korábban tisztában voltak. Mégis Lanfrancus írt elsőként alapos és következetes magyarázatot a Pál által használt szavakhoz, mondatokhoz és érvelésekhez. Az 1050-es években az ilyesfajta bibliamagyarázat még újdonságszámba ment, a század végére megszokottá vált.<sup>32</sup> Ami a dialektikát illeti, Lanfrancus szerint a probléma nem magában a logikában található, hanem abban, hogy megtaláljuk alkalmazásának megfelelő területét, valamint határait.

Még bec-i perjel korában kérték föl őt arra, hogy Berengár álláspontjára válaszoljon. Ma már pontosan nem lehet eldönteni, vajon Berengár racionalizmus annak a következménye volt-e, hogy figyelme beszűkülése a logika gyakorlásához kapcsolódott, s ezért veszítette szeme elől a kinyilatkoztatást és a Szentírást; vagy pedig tudatos alapmeggyőződése volt, hogy az értelem saját erejéből teljesen megértheti a hittitkokat. Kortársként Lanfrancus mindenesetre ismerhette e kérdésre a választ.<sup>33</sup> „*Elhagyván a szent tekintélyeket, a dialektikához menekülsz. Ám a hit titkáról hallva és szólva inkább akarom hallani a szent tekintélyek választát, semmint a dialektika érveit*” – vetette Berengár szemére.<sup>34</sup>

Lanfrancus maga az első föltételezésből indult ki. Szerinte Berengár szenvedélyes logikusként „kategória hibát” követett el, amikor a konszekrációs formulát (*hoc*

---

sorban mégsem a hittudományhoz kapcsolódott, kimondottan a hivatalnokképzés gyakorlati céljait szolgálta. Ebben II. Miklós pápa egy személyes levele is megerősítette. Vö. RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 20–21, 32–33, 39–40.

<sup>31</sup> Idézi RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 40.

<sup>32</sup> Érdemes idézni a következő megállapítást: „A szövegek pontos formájának és betűszerinti jelentésének részletekbe menő vizsgálata elismert eszköze volt a korabeli bibliatudományoknak, Berengár pedig valószínűleg Fulberttől tanulta.” MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 95. Vö. a 35. lábjegyzetünket.

<sup>33</sup> JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 101.

<sup>34</sup> ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve Az Úr testéről és vérééről Tours-i Berengár ellen*, 7. fejezet.

*est corpus meum*) szokásos logikai kijelentésként kezelte.<sup>35</sup> Lanfrancus az ilyesfajta visszaélésektől akart óvni. Szerinte a hívőnek nem kell érvekkel kutatni és ésszel fölfogni a mennyei misztériumok természetét, nehogy elveszítse a hitet.<sup>36</sup> Berengár tehát leértékeli a tekintélyt és a hitet, miközben a fölfoghatatlant akarja fölfogni, mindent az értelem segítségével akar eldönteni, s minden hagyományt ki akar dobni. Ugyanakkor fontos rámutatnunk arra, hogy Lanfrancus Szent Pál leveleihez írt magyarázatának szövege szerint: „[A] dialektika nem ellensége az isteni misztériumoknak, hanem – amennyiben helyesen használják – inkább megerősíti azokat.”<sup>37</sup>

### 3. ANZELM

Jóllehet a bec-i mester tanítványa és utóda volt, Anzelm sosem ragadott tollat az eucharisztikus vitával kapcsolatban, mégis a dialektika és a hittitkok közötti háttérjelölés klasszikus megfogalmazását hagyta a későbbi hittudósokra.<sup>38</sup> Hit és értelem kérdésében Anzelm a dialektika túlzó képviselői és ellenzői között Lanfrancusszal együtt mérsékelt álláspontot képviselt. Egy ilyen köztes gondolkodási alakzatban a hitigazságok például kiindulási axiómákként működhetnek, így a belőlük kiinduló logikai következtetés, a dedukció lesz az igazán „vallásos” filozófia.

Anzelm filozófuskörökben mindmáig leghíresebb művében, a *Proslogion*ban ragyogó példáját adja annak, miként alkalmazható az arisztotelészi logika oly módon,

<sup>35</sup> „Az ontológiai és nyelvlogikai érvek használata a hagyományos átváltoztatás-tan ellen volt Berengár tanításának újdonsága.” WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 568.

<sup>36</sup> ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve Az Úr testéről és vérééről Tours-i Berengár ellen*, 17. fejezet.

<sup>37</sup> Idézi JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 101. Amint arra RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 48–50. rámutat, minden neki tett szemrehányása ellenére Berengárral való vitájában Lanfrancus maga szintén alkalmazta a dialektika eszközeit.

<sup>38</sup> Vö. pl. DÉR KATALIN: *Szépséges értelem*, i. m. 27.: „Ami Anzelm személyiségében és munkásságában... ma elsősorban tanulmányozásra érdemesnek és példaértékűnek tarthatunk, az a hit és filozófiai gondolkodás harmóniáját megvalósítani próbáló, ugyanakkor e kettő viszonyának problematikus voltát mélységesen átélő és szenvedélyesen komolyan vevő *szellemi habitusa*.” (Kiemelés az eredetiben.)

Amint arra ugyanez a szerző rámutat, bizonyára nem véletlen, hogy II. János Pál pápa *Fides et ratio* kezdetű enciklikája Anzelmtől idéz a legtöbbet. Az enciklika magyar fordítását lásd a <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=69> címen [2011. július 26.]

hogy alkalmazása a misztériumot ne csak sértetlenül hagyja, hanem egyben meg is erősítse azt.<sup>39</sup> Anzelm tehát a klasszikus kérdésre – *Mi haszna a filozófiának a hívő számára?* – igen világos választ ad. E válasz megfelelő megértése érdekében a továbbiakban először Anzelm és a középkori gondolkodás bibliai háttérét, majd a hit fogalmát és szerepét vizsgálom meg, hogy végül megérkezzem hit és ész viszonyához.<sup>40</sup>

### 3.1. Biblia és igazság

A keresztény középkorban egyáltalán nem különleges dolog, hogy a Bibliából indul ki a gondolkodás. Jóllehet Anzelm több művében hiába keresnénk a kifejezett hivatkozásokat, a Szentírás tanítását nem téveszti soha szem elől, írásait magától értetődő módon hatja át a Biblia nyelve és gondolatvilága.<sup>41</sup> Elég itt utalni Anzelm bencés szerzetesi életére, melynek nélkülözhetetlen súlypontja volt a Szentírás elmélkedő olvasása, a *lectio divina*, valamint idézni következő, a keresztény hittikokról gondolkodóknak szóló figyelmeztetését: „*minél bőségesebben táplálkozunk a Szentírásból mindazzal, ami az engedelmesség által táplál, annál pontosabban közelítünk ama dolgok felé, amik az értelem által lakatnak jól*”.<sup>42</sup> Hiszen Anzelm számára mint középkori ember számára, a Biblia maga a nagybetűs Igazság. Ez a következőket jelenti.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 101. skk. A dialektikát a középkorban nemcsak a szigorú értelemben vett teológiában, hanem a teológiához kapcsolódó ismeretelméleti-metafizikai jellegű kérdésekre is alkalmazták. Lásd pl. Petrus Abaelardus (1079–1142) munkásságát és az ún. univerzálé vitát (JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 102–108.) MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 84. Anzelmot és Abealardust a dialektikus módszer két legfontosabb alkalmazójának tekinti.

<sup>40</sup> A középkori gondolkodásról általában lásd BAKOS GERGELY: *A gondolkodás mint lélekvezetés. Jos Decorte gyakorlati hermeneutikájának vázlata*, Embertárs VII (2009/2) 119–125, valamint különös tekintettel a misztikára JOS DECORTE: *Szeretetmisztika egykor és ma*, Kathekon III (2006/4) 447–476.

<sup>41</sup> A Biblia szerepéről Anzelm gondolkodásában lásd a következő alapos tanulmányt JASPER HOPKINS: *The Alleged Superfluity of Scripture in the Thought of St. Augustine and of St. Anselm*, 2009, a következő helyen <http://jasperhopkins.info/AugustineAndAnselmOnScripture.pdf> [2011. december 1.]

<sup>42</sup> *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (232.)

<sup>43</sup> A Biblia szerepéhez lásd JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 108–111. Vö. ID.: *Waan-zin van het intellect. Twee modellen van de eeuwige strijd tussen goed en kwaad*, Pelckmans, Kapellen, 1989, 20–26. és PHILIP W. ROSEMAN: *Understanding Scholastic Thought with Foucault*, Macmillan, Hampshire, 1999, 93–96.

a) *A Biblia Isten szava az emberhez: ezért tévedhetetlen és igaz.* Az emberi tudomány, az emberi szó arról tudósít, amit nem mi alkottunk, hanem amit Isten teremtett. Mi magunk, ráadásul (sokszor) nem találjuk a megfelelő szót.<sup>44</sup> Az erendő bűn következtében értelmünk megromlott.

b) *Isten szava közvetlen kinyilatkoztatás a prófétákon át.* A természetben közvetett módon szól Isten. Ráadásul a Bűnbeesés óta a teremtett világból nem tudjuk jól kiolvasni Isten akaratát. Ezzel szemben a Biblia Isten közvetlen üzenete.

c) *A Biblia a teljes valóságot átfogja* a Teremtéstől az Apokalipszisig, a kezdetől a beteljesedésig, az alfától ómegáig. Minden eredetéről, céljáról, értelméről van tehát benne szó. A természet ismerete ezzel szemben mindig részleges, rész szerint. Mi, emberek, az egészet sosem láthatjuk, ismerhetjük meg közvetlenül.

Tegyük hozzá, hogy a bibliai igazságok olyanok, mint a tények: meg nem változtathatók, vissza nem utasíthatók, nem könnyen fölfoghatók s egyúttal igazak, valamint nem utolsósorban értelmezésre várnak.<sup>45</sup>

Mindent összevetve tehát a Biblia erősebb tekintély az emberi észnél. Anzelm, valamint sok középkori kollégája számára pedig: ami igaz, az egyúttal ésszerű. Innen érthető a *Proslogion* alcíme: „*fides quaerens intellectum*”, azaz „*a megértést kereső hit*”.<sup>46</sup> Mivel e hit igazságon – sőt, magán az Igazságon – alapszik, ezért értelmes a hit, illetve a hit igazságának megértésére törekednünk. A középkori gondolkodókat tehát, így Anzelmot, mindenekelőtt az igazság érdekli – nem a „lehetséges világok”, hanem az egyetlen, valóságos, igazi világ – az a világ, ahol az ember munkálhatja saját üdvösségét.<sup>47</sup> A gondolkodó fontos föladata ezért, hogy az igazságot elkülönítse a hamisságtól. Amennyiben az igazságból indulunk ki és helyes logikai lépésekben haladunk előre, akkor csakis igaz állításokhoz juthatunk el.

### 3.2. A hit

Fontos hangsúlyoznunk ugyanakkor, hogy a hit valósága s ezért ismeretelméleti szerepe sem merül ki hittételek, bizonyos alapigazságok, azaz igaz kijelentések értelmi elfogadásában (*fides quae*), hanem magába foglalja a személyes bi-

<sup>44</sup> A középkoriak komolyan vették a bábéli torony (Ter 11,1–9) történetét.

<sup>45</sup> A tényekről vö. URSULA K. LE GUIN: *A sötétség balkeze*, Kozmosz Könyvek, Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1979, 5: „A legmegingathatatlanabb tény is a föltalálásán áll vagy bukik... A tények sem szilárdabbak, osztatlanabbak, kerekesebbek és valóságosabbak az igazgyöngynél. Csak ugyanolyan érzékenyek.”

<sup>46</sup> Vö. *Proslogion*, Előszó (81–82).

<sup>47</sup> Vö. JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 110.

zalmat, a hit aktusát (*fides qua*), s egyúttal erkölcsi és közösségi elköteleződést jelent egy jól meghatározott élethalakítás (*vita christiana, imitatio Christi*) és közösség (*ecclesia*) mellett.<sup>48</sup>

A középkorban hit és értelem viszonya eleve egy tágabb és mélyebb értelemben vett, XX. századi kifejezéssel szólva „egzisztenciális” összefüggésbe ágyazódik be és abból nyer értelmet.<sup>49</sup> Ennek köszönhetően hit és értelem szerepe szorosan kapcsolódik embervoltunkhoz, ezen belül pedig emberi életünk céljához.<sup>50</sup> Aminthogy sem igazi emberség, sem igazi emberi közösség – az ókoriak és a középkoriak számára e kettő bizonyos értelemben egy, legalábbis egymástól szétválaszthatatlan valóság – nem képzelhető el igaz hit nélkül, akként nincs értelme sem az emberi boldogságról, sem az emberi szabadságról beszelnünk a hit összefüggését figyelmen kívül hagyva.<sup>51</sup> Ezért amikor Anzelm és sok más középkori gondolkodó mintegy ismeretelméleti alapelveként idézi Izajás 7,9 latin szövegét: „*Nisi crederitis, non intelligetis*” – „*Ha nem hisztek, nem fogtok érteni*”, akkor ez számukra természetes módon magába foglalja a hit egészének egzisztenciális elsőbbségét.<sup>52</sup> Anzelm másik híres megfogalmazása, a „*Hiszek, hogy értek*” (*Credo ut intelligam*) szintén ugyanezen a belátáson alapul: a hitnek az ész, a teológiának a filozófia, valamint tágabb

<sup>48</sup> A háttérben ott a hagyományos keresztény tanítás a három ún. teológiai erény, a hit, remény és a szeretet összetartozásáról. Lásd *Monologion*, 76. (77.): „[az emberi lélek] nem tudja szeretni és remélni azt, amit nem hisz. [...] tehát hinnie kell a legfőbb Lényt, és mindazt, ami nélkül nem tudja szeretni őt úgy, hogy a hit által törekedjék felé.” Hasonlóképpen uo. 78. (78.): „Az a hit..., amely a neki megfelelő szeretettel társul..., számos cselekedetben gyakorolja magát...” Anzelm e helyen kifejezetten utal e tanítás bibliai gyökereire, vö. Jak 2,2.26 és Gal 5,6.

<sup>49</sup> E ponthoz lásd JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 323–325; ID.: *Waanzin van het intellect*, i. m. 24–25, valamint ID.: *Raak me niet aan. Over middeleeuwse en postmiddeleeuwse transcendentiedenken*, Pelckmans, Kapellen, 2001, 85–90.

<sup>50</sup> Gondolkodás és boldogság kapcsolatáról általában a középkorban vö. JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 11–20.

<sup>51</sup> Szabadság és értelem kapcsolatáról lásd uo. 122–135. Anzelm két művet is szentelt a szabadság kérdésének: *Az akarat szabadságáról*, valamint *Az isteni mindentudás, eleve elrendelés és kegyelem összhangja a szabad akarattal* címűt.

<sup>52</sup> Vö. *Proslogion*, Előszó (86.); *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (231–233.); *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás Orbán pápának (250). Különösen világos ez a *Levél az Ige megtestesüléséről* c. mű 1. fejezetéből.

Érdemes megjegyezni, hogy a *Miért lett Isten emberré?* jelzett helyén Anzelm egyrészt arra utal, hogy a Szentírás több helyen buzdít az ésszerűség kutatására, valamint Izajás idézett helyét kimondottan módszertani útmutatásként értelmezi.

és mélyebb értelemben vett keresztény élet gyakorlatának az elmélettel szembeni elsőbbségét erősíti meg.<sup>53</sup> Szűkebb értelemben véve természetesen beszélhetünk a hit ismeretelméleti, illetve módszertani elsőbbségéről. Anzelm szerint, ha mi magunk is úgy gyakoroljuk a hitet, mint tették azt egykor a keresztény gondolkodás ókori példaképei, az egyházatyák, akkor ez azt jelenti, hogy „előbb a szívnek kell megtisztulnia... a szemnek megvilágosodnia az Úr parancsainak megtartása által [...], előbb kicsinek kell lennünk, [...] engedelmeskedve Isten tanúságának”.<sup>54</sup> Csak ekkor remélhetünk a hitről való ésszerű emberi gondolkodásunk értelmes eredményeiben.

Az első helyen áll tehát a hit, ezt követheti a racionális elemzés, amely Anzelmnél „pusztán az ész segítségével” (*sola ratione*), és „szükségyszerű gondolatmenetekkel” (*necessariis rationibus*) megy végbe.<sup>55</sup> Ugyanakkor a hit elsőbbsége több szempontból ragadható meg, azaz a hit több szempontból leírható a megértés föltételeként. Mint láttuk azt az eucharisztikus vita kapcsán, éppenséggel a hit – és nem a hitetlenség – veti föl a kérdéseket és nem engedi a kérdések félresöpítését.<sup>56</sup> Tömören fogalmazva azt mondhatnánk, hogy a hit ezáltal munkát ad az értelemnek a cselekvés révén, a tapasztalás érdekében. Maga a hit gyakorlata veti föl tehát a kérdéseket, melyek megoldása ugyane gyakorlat folytatása, egyúttal természetesen az újabb hittapasztalat érdekében lényeges.<sup>57</sup> Ez utóbbi szempont

<sup>53</sup> Vö. *Proslogion*, Előszó (85–86): „Nem próbálok, Uram, mélységedbe hatolni, mivel értelmet semmiképp sem foghatom ahhoz; de vágyom valamennyire megismerni igazságodat, ami-ben hisz, amit szeret a szívem. És nem azért törekszem érteni, hogy higgyek, de hiszek, hogy érthessek. Mert hiszek abban is, hogy ha nem hiszek, nem fogok érteni.” (Kiemelés tőlem – B. G.) Vö. a régi római mondást: „*Primum vivere, deinde philosophare*”. Lásd még 57. lábjegyzetünket.

<sup>54</sup> *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (231.) Vö. uo. (232.): „Senki ne mélyedjen hát az Istennel kapcsolatos kérdések sűrűjébe anélkül, hogy előbb életének és bölcsességének súlypontját a hit szilárd alapzatára helyezte volna...”

<sup>55</sup> *Monologion*, Előszó, 12: „semmit ne a Szentírás tekintélye fogadtasson el, hanem mindan-nak igazságát, amit a vizsgálat végkövetkeztetésében állítunk, az ésszerű érvelés kényszerű szükségyszerűsége igazolja [...] s az igazság fénye mutassa nyilvánvalónak...” Vö. *Levél az Ige megtestesüléséről* 6. (239.)

<sup>56</sup> Vö. Dér Katalin erőteljes megfogalmazását in DÉR KATALIN (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, i. m. 431.: „A problémákat az értelem számára a hit szállítja, a lényeges kérdések a hit híján egyszerűen nem is léteznének.... Ugyancsak a hit az, ami nem engedi a problémákat félresöpörni akkor sem, amikor az értelem zsákutcába jutott.”

<sup>57</sup> Vö. a zsidóság jellemző hozzáállását hitbeli gyakorlat és értelmes kérdezés viszonyához: a hagyományos vallásgyakorlat folytatása mellett bármely kérdés föltételezhető, bármely értelem megkérdőjelezhető. A reflexió mindig a gyakorlat jelentésére vonatkozik, ezért föltételezi e gya-



különösen világos a *Proslogion* egészéből, vagy akár Anzelm következő szövegéből: „*aki nem hisz, annak nem lesz tapasztalása, nem ismer meg. Amennyivel fülülmúlja a hallomást a megtapasztalás, annyival felette áll a hallomás útján történő tudásnak a tapasztalaton alapuló tudás*”.<sup>58</sup>

### 3.3. Hit és ész kapcsolatáról

Jóllehet Anzelm kétségkívül a filozófiatörténetekben leghíresebb gondolata a *Proslogion*ban található istenérve, istenérveket valójában már korábbi bölcseletei művében, a *Monologion*ban is olvashatunk. Szigorú értelemben véve ezen és hasonló középkori gondolatmenetek nem az istenhitet akarták bebizonyítani, hiszen e hit tulajdonképpen magától értetődő volt világukban.<sup>59</sup> Nem logikai-ontológiai játékról van szó, a tét sokkal inkább maga az emberi ész: annak képességei és korlátai. A középkori gondolkodót, így Anzelmet, az érdekli, hogy a már elfogadott istenhitet mennyiben lehet a természetes emberi ész fényével bevilágítani, mennyit láthat be az emberi értelem saját erejéből a hittitokból.

Anzelm több művét egy bencés monostorban írta szerzetestestvéreinek, s számára fontos volt, hogy diákja – vagy olvasója – értse is azt, amit hisz, amit már elfogad, amiben biztosnak érzi magát. Később Canterbury érsekeként így ír Orbán pápának: „*ha már bizonyosságra jutottunk a hitben, kell is éhezniünk ésszerűségét*”.<sup>60</sup> Anzelm szerint „*senkit sem szabad visszatartani, aki a hit ésszerűségének kutatásában úgy kívánja gyakorolni magát, hogy szilárdan áll e hitben*”.<sup>61</sup> Önmagában a helyes tanítást, a hittételt leszögezni tehát fontos, mégsem elegendő, azt érteni is kell. Anzelm istenérveire is igaz az, ami általában állítható a középkori istenérvekről: nem hitvédelmi szándékból születtek, célkitűzésük kimondottan ismeretelméleti, a természetes emberi megismerés képességét vizsgálják.

---

korlat folytatását, nem annak megszüntetését célozza. A racionalitás ilyesfajta alkalmazásának gyümölcse a Talmud és Misna, valamint a kommentárirodalom nemzedékekre kiterjedő vitája egy-egy vallási kérdés kapcsán. A kereszténység igen részletesen megfogalmazott s épp részben a középkorban rögzített és rendszerezett dogmatikája könnyen eltakarhatja szemünk elől a köztünk fennálló lényegi szellemi rokonságot.

<sup>58</sup> *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (232.)

<sup>59</sup> Vö. JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 113. E megállapítás érvényes a nyugati középkorral érintkező eltérő kultúrákra, az iszlámra és a zsidóságra is.

<sup>60</sup> *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás (250.).

<sup>61</sup> Uo.



A *Monologion* első istenérve a tökéletesség fogalmát használja s egy általános emberi tapasztalatból, a vágyból indul ki.<sup>62</sup> Figyelemreméltó, hogy egyrészt Anzelm számára ez a *legkézenfekvőbb* (*promptissimum*) út, tudniillik az az út, ami egy közös emberi tapasztalatból indul el.<sup>63</sup> Másrészt jóllehet Anzelm kizárólag szükségszerű logikai lépéseket enged meg, meglepő módon gondolatmenetének majdani eredményét mégsem tartja minden további nélkül szükségszerűnek. Csak annyit mond róla, „*hogy jelen pillanatban így lehet szemlélni a kérdést*”.<sup>64</sup> Első olvasásra ez jelentheti azt, hogy létezhet egy olyan ésszerű szempont, amit az érvelés figyelmen kívül hagyott. Mélyebbre tekintve azonban érdemes azt is látni, hogy még egy elvileg tökéletes érvrendszer logikai szükségszerűsége is elmarad a hit(élet) élő „logikájá”-tól, egzisztenciális meggyőző erejétől.<sup>65</sup>

Anzelm számára ugyanis a teljes igazságot nem egyedül az ész, hanem a hitből táplálkozó gondolkodás tárhatja föl. Ezért amit a hitet nem ismerő nézőpontját figyelembe véve kikövetkeztet, az csak *lehetséges* igazság lesz – jóllehet a kiindulásból logikai szükségszerűséggel következik.<sup>66</sup> A hit dolgaiban ugyanis a magát függetlennek állító ész nem döntheti el, hogy mi (szükségszerűen) igaz s mi nem az, hiszen – a hit híján – maga nem rendelkezik a teljes igazsággal.

A *Monologion*ban később az isteni szubsztancia kapcsán ezt olvassuk:

„Habár mindabból, amit a legfőbb szubsztanciáról az ész világosságánál megfigyeltem, azt gondolom, hogy ez az ő esetében semmiképpen nem lehet így, mégsem mulasztom el megszerkeszteni ennek a kérdésnek a bizonyítását. *Habár az előbbi gondolatmenetem mihamar valamiféle jelentős és gyönyörködtető felismeréshez vezetett el engem*, egyetlen mégoly együgyű, már-már bárgyú ellenvetést sem akarok mellőzve megkerülni, amellyel okfejtésem közben szembetalálkozom. Így részben én is jobban megbizonyosodva, nagyobb szellemi erővel vágok neki a folytatásnak, ha az előbbieken semmi kétséget nem hagytam; másrészt, *ha valakit meg akarok győzni mindarról, amin elmélkedem*, akármilyen nehéz felfogású ember is, könnyen követheti a hallottakat, ha valamennyi akadályt elhárítottam, legyenek ezek bármi szerények.”<sup>67</sup>

<sup>62</sup> *Monologion*, 1–2. (17–19.)

<sup>63</sup> Uo. 1. (17.): „olyan módszert kínállok, amely véleményem szerint a [...] legkézenfekvőbb [annak számára, aki nem ismeri vagy nem fogadja el Istent s amit róla hiszünk]”.

<sup>64</sup> Uo. 1. (17–18.)

<sup>65</sup> Vö. a fordító jegyzetét uo. 1. (18.)

<sup>66</sup> Amint a fordító megjegyzi, a *Monologion* a hittételek tagadásának módszertani föltevésével indul.

<sup>67</sup> *Monologion*, 6. (23.) (Kiemelés tőlem – B. G.)

A lehetséges ellenvetések elhárításáról van tehát szó, amelyekre a válasz a gondolkodó hívő számára akár magáról értetődő lehet. A szerző mégis lépésről-lépésre szeretné végiggondolni ezeket. Egyrészt Anzelm önreflexiójáról van szó: a személyes bizonyosság kedvéért fontos mindez számára.<sup>68</sup> Másrészt kimondott célja gondolati eredményeinek kommunikációja. Mondhatnánk, pedagógiai szempontból tartja lényegesnek az ellenvetések megválaszolását.<sup>69</sup> Világos, hogy Anzelm nem szakfilozófusoknak vagy szakteológusoknak ír, jóllehet művelt olvasókat, mégsem kizárólag egy szellemi elitet tart szeme előtt.<sup>70</sup>

Az idézett szöveg segítségével jól azonosítható két, Anzelm számára fontos szellemi érték: egyrészt maga a gondolkodás okozta öröm, másrészt az ellenvetésekkel való foglalkozás. A szerző legfőbb feszültséget, semmi esetre sem elmentétet lát e kettő között. Szerinte a legjelentéktelenebbnek tűnő ellenvetéssel is azért érdemes foglalkoznunk, mert ez az azt átgondolónak jó – hiszen személyes bizonyosságot szerez neki –, ráadásul másokkal megoszthatóvá teszi a gondolatot. A gondolkodás földézett öröme a hívő gondolkodás öröme Anzelm számára. Nem semleges gondolkodásról van szó, mivel a hitről, a hit dolgairól elgondolkodni örömteli tapasztalat. Természetesen az emberi gondolkodás szinte egyetlen lényeges kérdésen gondolkodva sem lehet teljesen semleges. Anzelm azonban – sok más középkori kollégájával egyetemben – nagyon is tudatában van személyes elkötelezettségének és érintettségének. Az ő esetében egy hívő gondolkodik el hitéről, jobban megérti azt, s ez örömet okoz neki. Anzelm pontosan ezt az örömet: a hitről, tehát az igazságról való gondolkodás örömét akarja megosztani olvasóival.<sup>71</sup>

Az eddigi tárgyalásból világosnak kell lennie, hogy Anzelm gondolkodása esetében nem egyszerűen a hit(tartalom) (be)bizonyításáról, nem külső megalapozásáról, hanem annak a szellemi belátással való elmélyítéséről és e belátás adta öröm általi gazdagításáról van szó. Jóllehet Anzelm több helyütt is formálisan szükségszerű érvekről beszél, mégis távol áll tőle, hogy a hit összefüggésén „kívül” állva, mintegy „kívülről” kísérelje meg bizonyítani a hitigazságokat. Ál-

<sup>68</sup> Vö. Descartes vállalkozását. Lásd RENÉ DESCARTES: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994.

<sup>69</sup> E szempontból a mű keletkezése kapcsán lásd *Monologion*, Előszó (12–13.)

<sup>70</sup> Vö. *Monologion*, 1. (17.): „még akkor is, ha közepes képességű...”

<sup>71</sup> Vö. *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás (250.): „akik a hit által megtisztult szívvel annak észszerűségében gyönyörködnek...”; *Proslogion*, Előszó (82.): „úgy véltem, aminek megtalálásán magam így örvendeztem, néhány olvasónak is tetszésére szolgálna...”; uo. 26 (102): „Megleltem én egyfajta teljes örömet, és még a teljesnél is többet.”

talánosságban tehát nem a misztérium teljes leleplezése a cél. Jóllehet Anzelm igyekszik figyelembe venni a „kívülálló” (a *Proslogion*ban a bibliai „esztelen”, *A Miért lett Isten emberré?* című művében pedig elsősorban a zsidóság, valamint az iszlám) nézőpontját, gondolkodásának alapja az a meggyőződés, hogy a keresztény hitet mindenkor megtartani, szeretni és élni kell. E hívő magatartás Anzelm számára egyúttal eszes alázatot jelent, amely nyugodt szívvel beismeri, „*hogy sok minden lehetséges, amit nem tudok megérteni*”.<sup>72</sup> Azt hinni, hogy amit értelemmel nem tudunk belátni, az ezért nem is létezik, Anzelm számára vakmerőség és szellemi elvakultság volna.<sup>73</sup>

Jóllehet tehát Anzelm szerint a hit nem szorul külső bizonyítékokra, valamint hit és ésszerűség egyértelműen különböznek egymástól, mégis szükségünk van az ész munkájára. Egyértelműen vallásos tudásvágyról beszélhetünk: alázattal törekedni annak értésére, amit szilárdan hiszünk.<sup>74</sup> Az ész föladata a hit tartalmának megvilágítása. A filozófiai föladat tehát a hit ésszerű voltáról elmélkedni, amint azt a *Monologion* alcíme megfogalmazza: „*exemplum meditandi de ratione fidei*”.

Dér Katalinnak, a legfrissebb hazai Anzelm-monográfia szerzőjének gondolatával tömören jellemezhető Anzelm álláspontja hit és ész viszonylatában: „*A ratio nem valami új feltárásának az eszköze, hanem a meglévő hittételek újraírásának nyelvezete, [...] a transzcendens, hitben már birtokolt igazság emberi lépésekkel megformulázása.*”<sup>75</sup> Ezért jellemezheti Anzelm gondolkodását egyszerre a szigorú racionalításra való őszinte törekvés erőfeszítése és a hittitkok transzcendenciája iránti tisztelet. A hittitkok transzcendenciája ismeretelméleti szempontból azt is jelenti, hogy bármekkora gondolkodói erőfeszítésünk sem kezkeskedhet önmagában a sikerért. Igaz ugyan, hogy „*annyira közelíti meg az ember a mindannyiunk által áhított színről-színre látás állapotát, amennyit az értelmi belátás felé halad előre*”. Ugyanakkor Anzelm azzal is tisztában van, hogy

---

Gondolkodás és (nem mindig örömteli) tapasztalás kapcsolatáról vö. BAKOS GERGELY: A gondolkodás mint tapasztalás. Canterburyi Szent Anzelm és Martin Heidegger alapján, *Sapientiana* 4 (2011/1) 14–29.

<sup>72</sup> *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (231.)

<sup>73</sup> Vö. uo. 4. (237.) „a modern dialektikusok... kizárólag annak létében hisznek, amit képzeikkel meg tudnak ragadni.” Vö. uo. 13. (246.)

<sup>74</sup> Anzelm számára a hit önmagában megáll: olyan, mint az Olümposz, egy nagy hegy, erődítmény vagy örök alapzat, mely külső támasztékre nem szorul. Vö. *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (231.)

<sup>75</sup> DÉR KATALIN: *Szépséges értelem*, i. m. 19.

e belátásban ki-ki csakis oly mértékben haladhat előre „amennyire az égi kegyelem méltónak tart[ja], hogy megadja...”<sup>76</sup>

A középkori ember számára a hit és a tudás, végeredményben az egész élet célja a *visio Dei beatifica*: Isten boldogító színélátása a mennyországban.<sup>77</sup> Ez nem zárja ki, hogy Istenből már e földi életben is lássunk valamit – töredékesen, részlegesen, Szent Pál apostol szavai szerint „tükrő által homályosan”.<sup>78</sup> Nem meglepő tehát, hogy Anzelm a hittel kapcsolatos ésszerű belátás helyét ennek megfelelően jelöli ki: az tudniillik közbülső helyet foglal el a hit közvetetettsége és az Istennel való végső találkozásunk közvetlensége között.<sup>79</sup> Az ésszerű belátás ezért közelebb segít bennünket emberi életünk és megismerésünk végső céljához, mégsem azonos vele. A végső *visio Dei* nemcsak minden emberi erőfeszítésünkön, hanem evilági belátásainkon is túl van. Anzelm saját szavaival fogalmazva: Isten nemcsak az, aminél nagyobb nem gondolható el, hanem egyúttal Ő nagyobb az elgondolhatónál.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás (250.) A megértés ilyesfajta „kegyelmi élmény”-éről tanúskodik a *Proslogion* Előszava, melynek elemzését lásd BAKOS GERGELY: *A gondolkodás mint tapasztalás*, i. m. 21–22, 26–27.

<sup>77</sup> JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 12–18. Bibliai gyökereihez lásd pl. 1Kor 13,9–12.

<sup>78</sup> Így pl. a *Proslogion* 1. fejezetéből (83–86.) világos, hogy a mű írójának célja pontosan a *visio Dei*.

<sup>79</sup> *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás (250.)

<sup>80</sup> *Proslogion*, 15. (95.)